

La Comunidad Imaginada: el panorama socio-histórico-cultural de la creación de la moaxaja

María Dolores Bollo-Panadero
(Colby College)

En “La *transversalidad* de la moaxaja en el proceso de formación cultural andalusí” analicé la aparición del mencionado género poético/musical como producción y ejemplo de una sociedad nueva y abierta a los diversos sustratos culturales de la Península Ibérica, ellos mismos ya heterogéneos, y que terminan por construir e inventar lo que hoy denominamos la cultura andalusí.¹ Para ello lidié, sobre todo teniendo en mente un largo proceso de 300 años, con polarizaciones sociales, ya fuera entre conquistadores y conquistados, ya fuera entre nativos y extranjeros – aunque tanto los denominados nativos como los denominados extranjeros, durante todo este periodo, siempre conformaron una pluralidad social en sí mismos. Los nativos y conquistados reunidos políticamente, para efecto de análisis histórico, bajo la égida visigoda durante 200 años, sufrían en realidad un fraccionamiento del poder, resultante de la reunión forzosa de una pluralidad constituida por hispanos romanos, judíos sefardíes y posteriormente bizantinos, suevos, vándalos, etc. Los extranjeros conquistadores, a su vez, se dividían en árabes y beréberes, además de los esclavos eslavos, y por lo tanto también extranjeros previamente conquistados, traídos por los primeros. También recurrí a la tríada religiosa – Islam, Cristianismo y Judaísmo – para el análisis histórico-cultural de la época, sin olvidar los nuevos grupos surgidos en al-Andalus: los muladíes, los muwallads y los mozárabes, o sea, todas las formaciones sociales posibles que, a pesar de las tensiones y conflictos, vivieron en la Península la simbiosis cultural, y tal vez se debería decir la continua ósmosis,² que representó lo que Menéndez Pidal hubo identificado primeramente como “una época latino-árabe” en la Península (I: 58) y que, posteriormente, Américo Castro depurativamente nombró de periodo de *convivencia* andalusí.

Recurriendo a la noción de “transversalidad” de Édouard Glissant (130-134) y a la de formación cultural de Homi Bhabha, analicé la moaxaja como ejemplo literario del hiper-sincretismo étnico y religioso en al-Andalus. Dado que el análisis crítico, y sobre todo su publicación, conlleva inherentemente la apreciación de las lagunas dejadas por el afán de la conclusión de un tema, he decidido re-visitarlo, disminuyendo, sin embargo, su enfoque para las décadas inmediatamente anteriores al año mil. Más allá de los sincretismos étnicos y religiosos, el periodo del Califato marcó un tiempo de transición de las condiciones sociales. Ese periodo de transición “revolucionaria,” a tantos niveles, afectó no solamente a los aspectos económico-político-culturales de al-Andalus, sino que también generó una nueva visión ontológica de la sociedad. Una nueva manera de entenderse andalusí, más allá de una mera referencia geográfica, se reflejó inmediatamente

¹ En un intento de simplificación, menciono los diferentes integrantes de la heterogeneidad andalusí. Aunque lo hago sin olvidar la aserción de Edward Said de que: “all cultures are involved in one another; none is single and pure, all are hybrid, heterogenous, extraordinarily differentiated, and unmonolithic” (xxv). En el caso de la Península Ibérica esta afirmación cobra más sentido por su peculiaridad histórica de espacio transitado, ocupado o conquistado en un continuo lidiar con el Otro o con la otrificación del Mismo.

² Utilizo la palabra ósmosis compartiendo la visión de Eagleton en relación a la cultura: “cultures ‘work’ exactly because they are porous, fuzzy-edge, indeterminate, intrinsically inconsistent, never quite identical with themselves, their boundaries continually modulating into horizons” (96).

en la creación de una ideología del espacio/nación, en la que se mezclaron los gustos populares y los gustos de las clases abastecidas. Si antes afirmaba que el advenimiento de la moaxaja debía remitir a los principios del choque creador generador de la cultura andalusí, propongo en este artículo ir más allá de lo étnico y de lo religioso envueltos en este choque, y buscar en lo social, añadiendo más un detalle a los factores antes analizados, otro aspecto sumamente importante y fundacional de un territorio nacional/identitario andalusí, teniendo una vez más la moaxaja como signo y producción ejemplar.

Las décadas precedentes al año mil demandan, sin embargo, un nuevo grupo de clasificaciones para el estudio efectivo del espacio que, por entonces, ya era corrientemente llamado de al-Andalus. La civilización árabo-beréber del siglo X ya se encuentra estabilizada en el territorio peninsular y los movimientos sociales dependen menos del binomio conquistador/conquistado y más de un entendimiento de las clases sociales que, entonces, componen la sociedad andalusí. Si vuelvo, por lo tanto, a la idea de Bhabha de que la construcción de la nación-espacio demanda un encuentro con la “novedad” que no es parte del *continuum* del pasado y presente (7), la cuestión que ahora se plantea ya no es sobre la convivencia de las etnias y religiones de más de 300 años en la Península, sino sobre qué ocurre en este espacio para que una diferencia se establezca entre un antes y un después. Domínguez-Navarro, siguiendo la tesis de Laín Entralgo, considera que, hacia el siglo X, se establece entre las parcelas de la población “un vínculo de coefusión” (Laín Entralgo II: 272) que se logra al ser partícipe de los mismos valores tradicionales que atraen al otro hacia el grupo dominante y “esto se realiza mediante un intercambio, donde impera la relativa calma y estabilidad de los tres grupos religiosos, y otras veces mediante la extorsión y la conversión forzosa” (Domínguez-Navarro 46).

Para Menocal, este momento de la historia peninsular se basa en una “often unconscious acceptance that contradictions – with oneself, as well as within one’s culture – could be positive and productive” (11). Esta aceptación de lo diferente y de la unión entre lo de uno y lo de otro crea no solamente una nueva sociedad, sino que crea además una nueva manera de entenderse andalusí, propiciando el nacimiento de una manifestación cultural propia encarnada en la moaxaja.

Sin embargo, las grandes “revoluciones” no se establecen de un día para otro, sino que dependen de condiciones históricas específicas, gubernamentales, sociales y económicas, que, reunidas, propician una transformación de lo antiguo en lo nuevo, trayendo consigo sus nuevos productos culturales. Para llegar a la moaxaja y su importancia como ejemplo de esta transformación cultural, analizaremos factores políticos, económicos y sociales que tienen lugar en el siglo X.

Si, hasta entonces, el poder político de al-Andalus dependía exclusivamente del carácter clánico de los conquistadores, haciendo con que la expansión geográfica y la expansión del poder estatal dependiera y respondiera primariamente a los lazos tribales y patrilineales de las poblaciones árabe y beréber, el siglo X marca una tendencia a la disolución de los lazos sociales de índole genealógica o biológica. Esta destribilización general de la sociedad se hace clara con la desaparición gradual del factor étnico en el ejército, que culminará con la reforma de Almanzor. El siglo X sirvió como momento de consolidación del estado cordobés, desde ‘Abd al-Rahmān III hasta la dictadura de

Almanzor, permitiendo la expansión del antiguo emirato de Córdoba a su mayor extensión como Califato, extendiendo su poder a tres-cuartos de la Península Ibérica.³

Si a finales del siglo IX, al-Andalus estuvo al límite de una feudalización política, al estilo de los reinos cristianos del resto de Europa, el siglo X vio florecer en la Península una sociedad unificada, de fuerte índole urbana y con una movilidad social intensificada. El estado, antes casi fragmentado, y, para el control Omeya, reducido a la ciudad de Córdoba y a sus alrededores, ahora poseía un importante poder bélico, tanto contra los reinos cristianos, que vieron en el transcurrir del siglo X triplicar “las expediciones de castigo” desde el Califato, como contra el Magreb, para así asegurar el poder y los intereses comerciales andalusíes en la región. Este periodo de “revolución” social se inicia con la llegada de ‘Abd al-Rahmān III al poder, que se empeña en extender su autoridad a al-Andalus y al Norte de África, y, al fin, a todos los territorios musulmanes, como supuestamente debía ser la intención de un Califa. ‘Abd al-Rahmān III hizo frente a los problemas peninsulares internos y a los peligros de la expansión fatimí, logrando construir un imperio Omeya de tranquilidad y prosperidad. Mourtada-Sabbah y Gully resumen así el éxito del gobierno de ‘Abd al-Rahmān III:

At the time he came to the throne the prospects for al-Andalus were not bright. According to Makki ‘the youthful amir... had inherited an encumbered legacy – an emirate torn by dissension and revolt and an almost empty treasury.’ He had inherited a state that had been in turmoil for 30 years, but within half that time he had restored much of its credibility at home and abroad. (190)

La capital del Califato, Córdoba, se transformó en un centro cultural por excelencia. Safran, en su análisis de ‘Abd al-Rahmān III, afirma: “He made his capital a center of learning and culture, enticing men of talent to his court from North Africa and farther east, including Bagdad, and commissioned poets and historians to celebrate and commemorate his reign and that of his dynasty” (“Command of the Faithful” 193). Sin duda, las décadas en torno al año mil experimentaron un periodo de ilustración, una inesperada acumulación de saber en una tierra, apenas dos siglos antes, carente de desarrollo cultural y científico. Así la historiografía no deja sin reconocimiento a un sin número de escritores tales como Ibn Zaydūn, Ibn ‘Abd al-Rabbihi, Ibn Ḥazm o al-Ramādī; de historiadores como Aḥmad al-Rāzī, Ibn al-Qūṭiyya, o Ibn Ḥayyān; de filósofos como Ibn Masarra o Ibn Gabirol; de médicos como Yaḥyā Ibn Ishāq; de astrónomos y matemáticos como Ibn Taymiyyah, Abū Bakr al-Anṣārī o Maslamah al-Machrīṭī; una larguísima lista de eminencias. La superioridad de la intelectualidad andalusí rápidamente es reconocida. El sevillano Al-Šaqundī (m. 1231), autor de la *Risāla fī faḍl al-Andalus*,⁴ obra apuntada por García Gómez como “el primer intento reivindicador de las glorias andalusíes,” concluye que al-Andalus, durante el siglo X, podía verse como superior en literatura y ciencias a la gran mayoría de los territorios musulmanes, incluidos la Persia, el Yemen y la Siria (34).

Pari passu con la cultura, el Califato cuida también de mejorías en la infraestructura del imperio. La recuperación de las vías romanas, que permitió el fácil tránsito entre las

³ Para la transcripción de los nombres árabes se ha seguido la establecida por la Escuela de Estudios Árabes de Granada. Cuando es posible, se opta por el término castellanizado.

⁴ *El Elogio del Islam Español* provee una lista interminable de autores, científicos, médicos, filósofos etc. de al-Andalus.

principales ciudades y sus distritos locales, y la opción por la diplomacia en detrimento de la guerra con los reinos cristianos, además de una protección cada vez mayor ofrecida a los comerciantes itinerantes, provocó en al-Andalus un vasto florecimiento mercantil. Teniendo la costa almeriense como puerto de entrada de los intercambios comerciales, los beneficios de al-Andalus eran acumulados sobre todo por las clases adineradas de Sevilla y Córdoba, conectadas por la fácil navegación del Guadalquivir. Tomando estas dos ciudades como ejemplo de la época, el urbanismo alcanza alrededor del año mil su ápice en al-Andalus. *Mutatis mutandis*, se podría comparar este periodo de transición con la llegada de la burguesía al poder quinientos años más tarde en la Europa Norte-Occidental.

La tranquilidad política, garantizada por la superioridad militar, ofrecía a la población urbana la capacidad de desarrollar logros estructurales técnicos que servían como generadores de riqueza de la clase abastecida. Esto se daba especialmente en la capital cordobesa y en Sevilla, pero era la regla en la mayoría de los centros urbanos. Los intercambios sociales en las ciudades pasan a depender del equilibrio de relaciones entre la clase adinerada; la clase media – compuesta por los grandes comerciantes y los doctores de la religión y de las ciencias –; y la base popular – la ‘amma, con cada vez mayor importancia en los medios ciudadanos; además de la nobleza o jassa, que reunía los remanentes de las clases gobernantes tribales, las aristocracias palaciegas, los altos funcionarios estatales, así como los esclavos de la corte, cuya influencia en los medios palaciegos solo crecerá durante el siglo X. Pero fue la ‘amma, que se componía de las clases trabajadoras – artesanos, comerciantes minoristas, trabajadores domésticos, esclavos y la masa desempleada de la población –, la que, durante el transcurso del siglo X, con la intensa inmigración desde los medios rurales, hizo poco a poco de los medios urbanos y semi-urbanos su espacio por excelencia.⁵

Otra ventaja de la sociedad andalusí fue que la educación no se restringía solamente a miembros de la clase aristocrática y religiosa. En al-Andalus, la cultura literaria, mediante el largo proceso educacional del siglo X, llega al pueblo – la gran mayoría de la población puede leer y escribir. Si la cultura letrada entra paulatinamente en al-Andalus con la conquista árabe del territorio, trayendo consigo tradiciones sirias e iraquíes, sobre todo relativas al estudio del árabe y del Islam, es durante ‘Abd al-Rahmān III que la cultura letrada se extiende a la masa de la población andalusí. Como nos informan Mourtada-Sabbah y Gully: “The general state of culture in Andalusia reached such a high level at this time that illiteracy appears to have applied to the minority” (192). Desde las mezquitas a las casas de familia, la pasión por la enseñanza se extiende por al-Andalus. No había casa en la región sin libros, objetos codiciados tanto por los aristócratas como por los más humildes. Según Russell, citando a Ribera Tarragó, la gran biblioteca de al-Ḥakam II contenía 400.000 volúmenes con un catálogo de 40 volúmenes de 50 folios cada uno. Añade también la información de que había otras grandes bibliotecas en Córdoba, Sevilla, Badajoz, Toledo, Zaragoza, Valencia y Granada, cubriendo casi todo el vasto territorio andalusí (224). Aunque se tenga noticias de prohibiciones a la venta de libros a judíos y a cristianos, la historia parece desmentir la efectividad de tales leyes. El comercio y la acción pacificadora de las fronteras permitieron el libre tráfico de conocimiento, de la instrucción

⁵ Tahiri aduce que, en el siglo X, la sociedad andalusí estaba claramente dividida en tres estamentos: los notable o élite, la jassa; una clase media integrada por comerciantes, intelectuales, juristas, alfaquíes, etc.; y el pueblo llano, la ‘amma, formada por campesinos, artesanos, tenderos, etc. (17). Para la formación de las clases sociales en al-Andalus, véase también el estudio de Marín Guzmán.

y de la formación científica. Durante el siglo X, Córdoba, por ejemplo, deja de ser un mero importador de saber científico y pasa a ser un polo de atracción para aquellos que buscan la cultura, rivalizando con Damasco, Bagdad, Alejandría y otras ciudades productoras del saber.

En esta atmósfera de ecualización de las fuerzas ideológicas sociales en los medios urbanos es que encontramos la imbricación cultural necesaria para la creación de la moaxaja: un artefacto cultural típicamente autóctono andalusí, de base literaria culta y de invención popular. Benedict Anderson en su *Imagined Communities* teoriza que: “All profound changes in consciousness, by the very nature, bring with them characteristic amnesias. Out of such oblivions, in specific circumstances, spring narratives” (204). El siglo X andalusí se encuentra en el momento histórico propicio para un cambio de mentalidades, para una revolución de las conciencias: las divisiones de poder están suficientemente neutralizadas bajo el poder centralizador cordobés, las cuestiones étnicas y religiosas no presentan una importancia exagerada, las “culturas” conviven medianamente en paz, y las clases sociales dividen mejor el poder de formación ideológico de la sociedad a partir de las capitales, por entonces, ya extremadamente heterogéneas.⁶ Las divisiones del pasado, la estagnación social creada por diferencias clánicas, étnicas y religiosas pueden ser y han sido olvidadas, abriendo un espacio de confluencia de las diferencias que demandan su ocupación a través de lo que Anderson nombra una “narrativa de identidad” (205). Como recuerda Terry Eagleton: “Society is made up of distinctive cultures, and in one sense is nothing but these; yet it is also a transcendent entity called ‘society’, which nowhere appears as a specific culture but which is the measure and matrix of them all” (46).

De este modo, el periodo en torno al año mil es el momento histórico favorable para la creación de una novedad inexistente hasta entonces en el territorio peninsular: el sentimiento de pueblo andalusí. De ahí, que Al-Šaqundī, al principio de su *Elogio*, exclame ufano: “Yo alabo a Dios porque me hizo nacer en al-Andalus y me concedió la gracia de ser uno de sus hijos” (Tra. García Gómez 41). Está claro que la eclosión de este sentimiento no se trata de un movimiento concertado, ya que los miembros de la comunidad entera no se conocen, ni se han reunido en asamblea; es una inclinación a una “unselfconscious coherence” (Anderson 16), propiciada por conquistas militares, movilidad social y creaciones científicas y artísticas que crean en la mente de la población una noción y una imagen de comunidad compartida. Como explica Anderson, una “new synchronic novelty could arise historically only when substantial groups of people were in a position to think of themselves as living lives parallel to those of other substantial groups of people” (188).

⁶ En cuanto a la religión, es cierto que la conversión al Islam se incrementó sobre todo durante las últimas décadas del siglo X, seguramente por las facilidades legales y sociales que de ella advenían. Sin embargo, ésta era hecha de manera tan descuidada que se tornó imprescindible probarla con un certificado de conversión. Como recuerda Safran: “in a social environment where Muslim and non-Muslim appeared increasingly indistinct, the convert was required to keep the certificate of conversion to verify his or her identity” (Identity and Differentiation 588). Efectivamente, durante el siglo X, una serie de leyes fueron creadas para lidiar con asuntos relativos a la religión: conversiones, casamientos, adopciones, apostasías (Shatzmiller 240-41). Sin embargo, estas leyes respondían a la ansiedad de los doctores de la ley islámica *vis-à-vis* de una sociedad cada vez más conformada y cuyos límites étnicos, sociales y religiosos se hacían cada vez más permeables. Es posible imaginar que habría un gran trecho entre la elaboración de las leyes y la aplicación de las mismas.

La migración de un número vastísimo de la clase media y, sobre todo, de la ‘amma, hacia los grandes centros urbanos de al-Andalus propicia que la comunidad, en su nivel más básico, en su estructura, mezcla etnias, religiones y hábitos populares, a pesar de inherentes conflictos formativos, creando una “comunidad imaginaria” a partir del consenso de “ser” andalusí y de compartir un espacio del cual se enorgullecen. Respondiendo a la necesidad histórica de ver al colectivo como “algo” cohesivo, con historias compartidas y usos comunes, sin necesariamente implicar ninguna necesidad de homogeneización, en al-Andalus se establece una nación nueva a partir de comunidades heterogéneas, que encuentran un denominador común: el sentimiento de ser andalusí y de pertenecer, antes que nada, a una tierra – es decir, a una formación socio-cultural que ocupa un espacio - que, en un moto continuo, moldea la población que la conforma. Por ello, desde un punto de vista cultural, Averroes, en los *Metereológicos*, alabando la propensión de la gente andalusí al saber, la deposita en la cuenta de su sincretismo, oponiendo en una misma frase el carácter heterogéneo de su población y el carácter homogéneo de la comunidad creada, sin que esta dicotomía del discurso provoque cualquier interferencia en el sentido de sus palabras: “Esto es lo que ha ocurrido en la tierra de al-Andalus con los hijos de los árabes y beréberes, pues la naturaleza los ha uniformado con los indígenas de aquella tierra, y esta es la razón por la cual entre ellos se han multiplicado las ciencias” (Cit. Alonso Alonso 443). Concordaría con el filósofo Terry Eagleton, cuando en su obra *The Idea of Culture* afirma: “What culture does is distil our common humanity from our sectarian political selves, redeeming the spirit from the senses, wresting the changeless from the temporal, and plucking unity from diversity” (7).

El comentario de Averroes también coincide con la aserción de Dozy, de carácter político, sobre ‘Abd al-Rahmān III, quien fue capaz de integrar “todas las razas de la península en una nación verdaderamente una” (276). A pesar de concordar con que a partir de la super-estructura social, los gobernantes del periodo fomentaron políticas que condicionaron el surgimiento de una noción patriótica de “ser” andalusí, no sería posible disminuir el impacto del sin número de circunstancias que propiciaron este evento socio-histórico. Cada detalle cultural puede ser tomado, analizado y aceptado por escrutinio como parte de una evolución hacia el nacimiento de la “patria” andalusí. A estos “artefactos” culturales se denominan, una vez más utilizando la nomenclatura de Anderson, de agentes de “meaning-creating experiences” (53). Se trata de los componentes culturales que, añadidos, ofrecen al final la definición de por qué una cultura es una y no otra. Así, el modo en que nos vestimos, comemos, nos relacionamos, o reproducimos nuestra cultura se transforma por sí misma en una manera ilustrativa, *pars pro toto*, del contexto total al que se refiere y en el cual se integra. Y es aquí donde vemos la importancia de la moaxaja, pues como artefacto cultural, el estilo poético no es una adaptación de una forma existente a otro espacio, sino una creación más del espacio, manifestando en ella misma la heterogeneidad de la cultura y su homogeneidad en la aceptación unánime del producto final. En relación a ello, Emilio García Gómez, citando a al-Tīfāṣī explica:

El canto de las gentes de al-Andalus era en lo antiguo, o bien por el estilo de los cristianos, o bien por el estilo de los camelleros árabes, sin que tuviera normas sobre las cuales basarse hasta el establecimiento de la dinastía omeya (...) Más tarde surgió Ibn Bāḡḡa, el máximo imām, que tras de encerrarse a trabajar por algunos años con esclavas diestras, depuró el “istihlāl” y el “amal” mezclando el canto de

los cristianos con el canto de Oriente (...) y a este estilo se inclinó el gusto de los andaluces. (“Una extraordinaria” 519-20)⁷

La conformación de esta a un estilo andalusí no fue sin embargo simple. Henri Pérès recuerda que la élite de al-Andalus, bien entrado ya el siglo X, es dominada por la ideología oriental, así pues: “la cultura literaria se impone de una manera tan despótica al espíritu de los andaluces, que cuando quieren caracterizar a un letrado u otro personaje buscan de inmediato en su memoria al oriental con quien parangonarle” (55). Lo que lleva a Viguera Molins a ver en la relación, en principio, mal resuelta a nivel ideológico entre la élite y las clases populares, una cuestión de causa y efecto: “la dependencia cultural de los andalusíes respecto al Oriente árabe produjo reacciones de ‘nacionalismo literario’” (36). Lévi-Provençal, centrándose en las diferencias sociales cotidianas, explica que, en al-Andalus, los viajeros, venidos de otras áreas musulmanas, serían capaces de reconocer la cultura palaciega y religiosa de las élites como cercana a la suya, pero que

se hallarían sorprendidos de ver cómo se codeaban en las calles y en los zocos de las ciudades gente de aspecto tan poco uniforme, rubios y morenos, blancos, mestizos y negros, que se hablaban más en romance que en árabe y que vivían en una simbiosis al parecer armónica con numerosos dzimmies, cristianos y judíos, también casi siempre vasallos leales del régimen.” (104-5)

A pesar de los índices raciales, lingüísticos y religiosos,⁸ lo que nos interesa sobre todo destacar en esta cita es la cuestión de la diferencia. La diferencia del ser andalusí no se encuentra en el ámbito de las élites, sino en el ámbito de la plebe de las calles y de los zocos. Es ahí, donde, para Garrido Conde, “las tres culturas, las tres religiones acarrearán materiales poéticos de diversa naturaleza y eran producto de varias síntesis anteriores,” demostrando las interacciones de una población diversa en la cual los grupos, además, “pasaban de un grupo a otro de acuerdo con conveniencias políticas o económicas e incluso por convicción religiosa” (102).

Leo Spitzer concuerda con que el medio urbano es el contexto preferencial de la jarcha. Esta dependencia inherente al medio ciudadano aparece incluso en la forma poética. Él ejemplifica:

Tres ciudades españolas encontramos mencionadas: Guadalajara, Sevilla y Valencia; y los personajes del joyero y del mercader-mensajero responden asimismo al ambiente de la vida ciudadana. De igual manera los nombres de los

⁷ Otros tantos autores repiten la historia de Muqaddam Ibn Mu‘afā al-Qabrī, el Ciego de Cabra, quien habría “inventado” la moaxaja, según comentario de Ibn Bassām de Santarém. Me resulta difícil, aunque entienda la necesidad de buscar un principio específico para todo, aceptar que un género poético haya nacido de la creación de una sola persona. Tiendo a imaginar la creación de la forma final de la moaxaja como un proceso cultural lento y experimental de base popular.

⁸ Índices todos ellos abiertos a la discusión dada la movilidad entre las religiones y, si se quiere aceptar el concepto de raza, la imposibilidad de definirla en al-Andalus – y ciertamente en la Península en general. En cuanto a lo lingüístico, como afirma Martín Baños: “No es fácil determinar cuánto duró la situación de bilingüismo romance-árabe que acreditan las jarchas, ni el grado o grados del mismo. Los romanistas tienden a considerar que el mozárabe mantuvo cierta pujanza no sólo durante los primeros siglos de la conquista, sino incluso más allá del siglo XI” (18).

jóvenes amados de las muchachas [...] parecen, en las *jarchas*, ser los nombres de personas particulares bien conocidas, evidentemente, en la ciudad, como si los moradores de ésta pudieran apreciar lo que significa amar a Isaac o al hijo de Ibn Dayyeni o a Ibn Muhayir. (69)

Es la élite, sin embargo, la que tiene su producción cultural preservada. Así de la moaxaja y, sobre todo, del zéjel cotidiano de las clases populares no se guardó casi nada, bajo la presión del canon culto; y lo que sabemos de ellos es a través de su forma más refinada y cortés – una que se adapta mejor a la métrica clásica de la literatura árabe e incorpora pocas palabras del habla popular.⁹ Por esto Garulo explica su lenguaje de la siguiente manera: “un substrato latino o románico con cierta abundancia de ‘romancismo’ o palabras de origen latino. Este dialecto que se llamó hispano-árabe produjo una literatura que nos ha llegado a través de la moaxaja” (38). No obstante, se podría inferir que lo que nos ha llegado a través de la moaxaja no fue necesariamente la mejor expresión de este artefacto cultural. Lo que nos llama la atención es la idea plasmada en el cultismo de las 64 moaxajas preservadas de entre todas las posibilidades desconocidas, más populares y originales, de la moaxaja andalusí, donde una verdadera fusión de los elementos poéticos populares se mezclan con los cultismos de fuente árabe.¹⁰ La gran aportación de la literatura de al-Andalus es una idea abstracta que apunta hacia realidades perdidas en el transcurrir del tiempo y en la mutación de las civilizaciones.¹¹

La moaxaja no deja, sin embargo, de constituir, en su forma adaptada al estilo culto, una transgresión cultural, típica de un espacio nuevo y desprovista de cualquier complejo de inferioridad en relación a otros espacios culturales. Al contrario, así como el Califato refleja una afirmación cultural de superioridad y centralidad en relación al resto del imperio musulmán, la moaxaja transgrede los esquemas culturales como superior, desde la perspectiva popular y muchas veces culta, a la *qaṣīda* oriental. Como explica Garrido Conde, en *La Transgresión de las Jarchas Romances*: “La qasida no solo había alcanzado un nivel de gran perfección sino que además representaba la unidad poética del Islam y ya es sabido como toda desviación del patrón islámico era considerado anatema” (113). Y será anatema también para muchos conservadores de la comunidad Sefardí. Edwin Seroussi, en su artículo titulado “Music in Medieval Ibero-Jewish Society,” explica que la exposición de la minoría judía peninsular al modelo de poesía estrófica la encantó, creando entonces un nuevo tipo de poesía hebrea, basada en los modelos de los musulmanes andalusíes e influenciada también por las jarchas de raíz romance (12). En su artículo, Seroussi detalla todas las discusiones relacionadas con la aceptación y no aceptación (considerando la moaxaja como anatema) de este nuevo modelo poético por parte de distintos sectores de la población judía. También concuerda con otros autores que afirman que la moaxaja inaugurará la utilización del universo profano dentro de la poesía hebrea.

La moaxaja andalusí, debido a su forma híbrida inherente, espejo de la sociedad que la creó, no puede ser entendida métricamente a través de una perspectiva oriental y

⁹ Conviene recordar que, de lo que nos ha llegado, la mayoría de las moaxajas se preserva, gracias a su inclusión en antologías, no necesariamente compiladas o revisadas por andalusíes.

¹⁰ Aludimos a las sesenta y cuatro moaxajas con jarchas romances, contenidas tanto en moaxajas árabes y hebreas como en zéjeles, y que han sido la base de inspiración de este estudio. Remito a la obra de Josep Solá-Solé.

¹¹ Obviamente, una manifestación cultural no se pierde, sino que se transforma. Ya en 1919, Menéndez Pidal llamaba la atención sobre un “ancestral” común entre las cantigas de amigo y los villancicos.

‘clásica’. Más que de la métrica, la moaxaja andalusí depende de su ritmo, o sea, que es una poesía viva que adquiere todo su sentido en la performance. David Wulstan afirma que “the muwaššah and zağal seem to have been a compound of Romance and Arabic metrical elements, brought together in a musical marriage” (251). La moaxaja popular combinó músicas de fuentes cristianas con fuentes árabes, y además con tradiciones sefardíes (cuyas composiciones también presentan problemas de adaptación métrica en relación a la métrica árabe). Wulstan, aludiendo a Ibn Sanā’ al-Mulk, comenta al respecto: “In his *Dār-aṭ-Ṭirāz* (20), he mentions certain muwaššahāt in which music and words do not fit together. He gives an example from Ibn Baqī where a maṭla‘ has fewer syllables than it should, and instructs that here the syllables *la la* should be vocalized” (254). Esta mezcla cultural de carácter performático y transgresor lleva a Garrido Conde a afirmar:

Las jarchas y su marco, la moaxaja, nos presenta una sociedad bien alejada de las normas que deberían presidir, según sus autoridades civiles y religiosas, la vida y las relaciones de las tres comunidades implicadas en su creación. [...] Es ahí, no en la segregación lingüística, religiosa y social sino en la integración de un pueblo que canta y se divierte donde nace esta composición poética de sorprendente hibridez lingüística y genérica. (106)

La problemática del estudio de la moaxaja popular, y del popularísimo zéjel, reside en su carácter performático, su improvisación adaptada al lugar y al momento – y por esto mismo sin autor –, y su utilización dentro de un contexto de música y baile. Lo que hoy se sabe de ellas nos llega por comentarios sobre los hábitos populares o en huellas encontradas en la literatura culta. El carácter popular, sin embargo, es inherente a las moaxajas andalusíes, pues éstas tienden a presentar jarchas en la lengua cotidiana de los personajes presentados en ella, lo que hace con que Ibn Jaldūn, en su libro *Introducción a la historia*, afirme que “los andaluces las conocían de memoria, pues resultan muy fáciles de aprender” (145).¹² De ahí, que se diga que estas jarchas vendrían de la poesía popular en romance. Puede que sea verdad, así como sería posible imaginar que la jarcha fuera extraída de algún discurso corriente, de refranillos cantados en tabernas o en fiestas populares, de dichos de origen antiguo aún utilizados en la época en el romance andalusí.¹³ Rosa Garrido Conde, en *La Transgresión de las Jarchas Romances*, menciona el posible encuentro casual en las tabernas urbanas, donde la población converge independientemente de clase social o religión. Citando una moaxaja en la cual un poeta musulmán visita una tabernera cristiana, ella teoriza:

Los trasnochadores, los libertinos,¹⁴ tenían forzosamente que frecuentar las tabernas cristianas dada la prohibición de beber y hasta de comerciar con vino de

¹² Aunque resulte difícil demostrar esta aserción, no tengo dificultad para aceptarla como verdad, sobre todo si hablamos específicamente de las jarchas, pues su breve extensión las haría perfectas para la memorización.

¹³ Por esta razón, se cree que las jarchas pudieran existir como “género poético” oral independiente. La utilización de éstas en las moaxajas andalusíes no necesariamente indica que sean coetáneas.

¹⁴ Ciertamente el público de las tabernas no se constituiría solamente de trasnochadores y libertinos, pues como explica Al-Šaqundī, comentando sobre la grandeza de las regiones en torno del Guadalquivir: “en él no falta nunca la alegría y porque no están prohibidos en él los instrumentos músicos y el beber vino, cosas que no hay nadie que repruebe o critique, mientras la borrachera no degenera en querellas y pependencias. Algunos gobernadores, celosos en materia de religión, intentaron suprimir tal estado de cosas, pero no

la legislación árabe. Sería en estas tabernas, en las fiestas populares, donde se cantaban las canciones romances tradicionales amorosas y eróticas que terminaron por seducir a los poetas cultos de al-Andalus y les llevó a recogerlas, elaborarlas e incorporarlas a sus poesías cultas. (109)

Los comentarios de época sobre la moaxaja andalusí no contienen, en principio, el mismo tono demostrado en la cita de Garrido Conde. Por el contrario, los comentarios de época, en su mayoría, critican estas composiciones por ser consideradas populares, vulgares y literariamente pobres. Esta actitud muestra bien la división de clases de al-Andalus del siglo X. Los poetas, aunque atraídos por las composiciones de la ‘amma, pues en ellas fueron a buscar más tarde inspiración y muchas veces las copiaron, las veían sin embargo como expresiones simplistas, indignas de ser guardadas para la posteridad. Ibn Bassām, refiriéndose a la época de su creación por el poeta Muqaddam Ibn Mu‘afā, las critica así: “Las compuso empleando versos cortos; pero la mayor parte de estas composiciones las hizo en formas métricas descuidadas, sin arte escrupuloso y usando una manera de hablar del vulgo ignaro y la lengua romance” (Cit. García Gómez *Poesía* 37-38).

Sin embargo, más tarde, con el género adaptado al gusto de todas las clases populares, los comentarios cambian, y las moaxajas y zéjeles se integran, junto con los poetas, en el discurso cultural, como el expuesto por Al-Šaqundī sobre la ciudad de Sevilla:

Tocante a los poetas que hay en ella, así como compositores de muwassahas y zayales, son tantos, que, si se distribuyesen por Berbería, sería ésta estrecha para contenerlos, y sin embargo, todos alcanzan el favor y los regalos de los magnates de la ciudad. (99)

En este comentario no falto de exageración del autor, es posible apreciar el vínculo que establece entre poetas y compositores de moaxajas y zéjeles, y al mismo tiempo, la atención que unos y otros reciben de los gobernantes. Garrido Conde comenta que, sobre todo en el periodo de Taifas: “En el reino de Sevilla el lunes estaba dedicado por el rey a recibir poemas y escuchar poesías. Aquellos que conseguían su admiración eran nombrados poetas de la corte y podían recibir una pensión vitalicia generosa” (105). Pero la moaxaja andalusí continúa perteneciendo al pueblo, a la ‘amma de los centros urbanos, pues no merece, por parte de los poetas cultos y de la élite, el mismo tratamiento que han recibido muchos otros géneros de menor aceptación popular. Prueba de esto es el hecho de que como género la moaxaja se haya diseminado por todo el imperio islámico, pero que haya sobrevivido con dificultades en su versión, tal vez la más verdadera, de moaxaja andalusí, diglósica y con utilización del lenguaje popular. La moaxaja andalusí nos cuenta así historias sobre el contexto social en el cual fue creada y existió – su función semántica va por lo tanto mucho más allá de su estructura sintáctica.

El post-colonialista Bill Ashcroft, aseverando que el texto es siempre una situación social, explica así su afirmación: “It has its existence in something more than the marks on

pudieron lograrlo” (96). En relación a la normalidad del vino en la vida andalusí de la época, el mismo Al-Šaqundī, contando la historia de “un calavera que estaba a la muerte”, nos informa que éste solo le pedía a Dios: “¡Oh, Señor! De todo lo que hay en el paraíso no te pido más que vino de Málaga y pasas de Sevilla” (111-112).

the page, namely in the participations of social beings whom we call writers and readers, who constitute the writing as communication of a particular kind, as ‘saying’ a certain thing” (298). El sentido de lo “dicho” al que se refiere Ashcroft se configura, en relación a la moaxaja andalusí, como una estructura social pasada – dependiente de una observación diacrónica –, a través de la escritura, pero que no está subordinada a esta última para su existencia como hecho social sincrónico. En otras palabras: la materialización de las moaxajas andalusíes que llegaron hasta nosotros sirve también como evidencia de “algo dicho,” y silenciado, que existió en el pasado en al-Andalus y de lo cual la moaxaja andalusí es un resquicio textual.

Aunque la significación social de la moaxaja andalusí nos sea augurada por el “evento” de la escritura, no se puede reducir la percepción de todo lo demás relativo a ella y que se perdió con el paso de los siglos. En varias de sus obras, Jacques Derrida, analizando la estructura de los principios de la metafísica occidental, llega a la conclusión de que el pensamiento de occidente opera por oposiciones binarias: hombre *versus* mujer, bien *versus* mal, día *versus* noche etc.¹⁵ También nota que en dichas oposiciones, el primer elemento siempre se encuentra jerárquicamente en una posición de superioridad en relación al segundo. Para elucidar el papel social de la moaxaja andalusí, me gustaría, utilizando el mismo principio, proponer el binario presencia *versus* ausencia, implicando con ello que la presencia de las sesenta y cuatro moaxajas existentes nos apunta a un contexto mayor donde la ausencia de las moaxajas que no llegaron hasta nuestro tiempo también reclama su presencia en la explicación del contexto social en el cual todas surgieron. O sea, el entendimiento de la moaxaja andalusí a través de lo poco que de ellas restó parece ser apenas una ilusión. La estructura de significación es mucho mayor y debe incluir no solamente las moaxajas que nos llegaron, sino también – siguiendo una lógica “suplementar” – aquellas que no sobrevivieron al transcurrir de los siglos, para una mejor exploración de su contexto socio-cultural.¹⁶

Hablamos de la moaxaja andalusí como artefacto de un concepto cultural que, diseminándose, aglutinó la cultura en la que estaba insertada, pero que no puede ser explicada en su totalidad y mucho menos con la disminución de su importancia cultural a la lectura pragmática de estas sesenta y cuatro piezas de escritura. Eagleton, basándose en ideas de Raymond Williams, escribe así sobre la dificultad de explicar una cultura:

A culture can never be brought fully to consciousness because it is never fully achieved. What is constitutively open-ended can never be completely totalized. Culture is a network of shared meanings and activities never self-conscious as a whole, but growing towards the ‘advance in consciousness’, and thus in full humanity, of a whole society. (119)

La moaxaja andalusí, en cuanto concepto y metáfora de una sociedad, no es posiblemente más que un eslabón en la larga cadena cultural de los siglos en torno del año mil en la Península Ibérica. Es, sin embargo, un importante índice que apunta hacia una

¹⁵ Nos referimos a *Writing and Difference, Of Grammatology* and *Speech and Phenomena*, como discursos originales del concepto que sería posteriormente utilizado en varios de sus textos.

¹⁶ La ausencia y la no supervivencia de un sin número de moaxajas andalusíes también dan testimonio de la intolerancia a las transgresiones lingüísticas o de cualquier otra índole que los siglos posteriores a su existencia han sufrido en la historia peninsular.

conciencia histórica y cultural de una comunidad imaginada como pocas han existido en la historia de la humanidad. Mi planteamiento, en este ensayo, no busca establecer verdades, sino hipótesis; prescinde muchas veces de los textos y busca anclar el concepto de la moaxaja andalusí en la oralidad, previa por lo tanto a lo textual, donde seguramente se encuentra la fuerza formativa y social del género analizado. La poesía vivida de la moaxaja popular existe, por lo tanto, solamente en las pistas ofrecidas por estos resquicios maquillados que sobrevivieron al tiempo y a los contextos históricos posteriores. Imaginar todo lo que se perdió de la moaxaja popular andalusí sirve como metáfora de la nación perdida también en el tiempo y de la cual ella adviene. Entender esta forma poética, a partir de varios prismas, es intentar rescatar y conocer mejor este momento de mayor resplandor de al-Andalus.

Obras citadas

- Al-Šaḡundī. *Elogio del Islam Español*. Tra. Emilio García Gómez. Madrid: Estanislao Maestre, 1934.
- Alonso Alonso, Manuel. "Averroes, observador de la naturaleza." *Ensayos sobre la filosofía de al-Andalus*. Ed. Andrés Martínez Lorca. Barcelona: Anthropos, 1990. 440-454.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. London: Verso, 2006.
- Ashcroft, Bill. "Constitutive Graphonomy." *The Post-colonial studies reader*. London: Routledge, 1995. 298-302
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Bollo-Panadero, María Dolores. "La transversalidad de la moaxaja en el proceso de formación cultural andalusí." *Hispanófila* 165 (2012): 3-13.
- Domínguez-Navarro, David. "Interacciones narrativas árabe, cristiana y judía: convivencia literaria en el Medievo peninsular" (2013). *University of Western Ontario - Electronic Thesis and Dissertation Repository*. Paper 1129. <http://ir.lib.uwo.ca/etd/1129>
- Dozy, Reinhart P. *Historia de los musulmanes de España*. Madrid: Gredos, 1981. 4 vols.
- Eagleton, Terry. *The Idea of Culture*. Oxford: Blackwell, 2000.
- García Gómez, Emilio. "Una extraordinaria página de Tifāšī y una hipótesis sobre e inventor del zéjel." *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*. París: Maissonneuve et Larose, 1962. 517-523.
- . *Poesía arábigo-andaluza. Breve síntesis histórica*. Madrid: Instituto Faruk I de Estudios Islámicos, 1952.
- Garrido Conde, Rosa. "La transgresión en las jarchas romances." *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras. Minervae Baeticae* XL (2012): 97-115.
- Garulo, Teresa. *La literatura árabe de Al-Andalus durante el siglo XI*. Madrid: Hiperión, 1998.
- Glissant, Édouard. *Le Discours Antillais*. Paris: Seuil, 1981.
- Ibn Jaldūn. *Introducción a la historia*. (Antología). Ed. Rafael Valencia. Sevilla: BCA, 1985.
- Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1961. 2 vols.
- Lévi-Provençal, Évariste. *Historia de la España. España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J.C.): Instituciones y vida social e intelectual*. Madrid: Espasa-Calpe, 1957.
- Marín Guzmán, Roberto. "Al-khassa wa al-‘amma (la élite y el pueblo común) en la historia social de al-Andalus. Una aproximación al estudio de las clases sociales y la movilidad social en la España musulmana (711-1090)." *Estudios de Asia y África* 34.3 (1999): 483-520.
- Martín Baños, Pedro. "El enigma de las jarchas." *Per Abbat: boletín académico de actualización académica y didáctica* 1 (2006): 9-34.
- Menéndez Pidal, Ramón. *La España del Cid*. 2 vols. Madrid: Espasa-Calpé, 1947.
- Menocal, María Rosa. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians created a culture of tolerance in Medieval Spain*. Boston: Little, Brown & Co. 2002.

- Mourtada-Sabbah, Nada y Adrian Gully. "‘I Am, by God, Fit for High Positions’: On the Political Role of Women in al-Andalus." *British Journal of Middle Eastern Studies* 30. 2 (2003): 183-209.
- Pérès, Henri. *Esplendor de al-Andalus*. Madrid: Hiperión, 1990.
- Russell, J. C. "Chroniclers of Medieval Spain" *Hispanic Review* 6.3 (1938): 218-235.
- Safran, Janina. "Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus." *Speculum* 76. 3 (2001): 573-598.
- . "The Command of the Faithful in al-Andalus: A Study in the Articulation of Caliphal Legitimacy." *International Journal of Middle East Studies* 30. 2 (1998): 183-198.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage, 1994.
- Shatzmiller, Maya. "Marriage, Family and Faith: Women’s Conversión to Islam." *Journal of Family History* 21 (1996): 235-266.
- Spitzer, Leo. *Lingüística e Historia Literaria*. Madrid: Gredos, 1961.
- Seroussi, Edwin. "Music in Medieval Ibero-Jewish Society." *Hispania Judaica Bulletin* 5 (5767/2007): 7-32.
- Solá-Solé, Josep M. *Las jarchas romances y sus moaxajas*. Madrid: Taurus, 1990.
- Tahiri, Ahmed. *Las clases populares en al-Andalus*. Málaga: Sarriá, 2003.
- Viguera Molins, María Jesús. "Al-Andalus: los Omeyas." *Historia de las Españas medievales*. Ed. Julio Baldeón. Barcelona: Crítica, 2002. 13-64.
- Wulstan, David. "The Muwaššah and Zağal Revisited." *Journal of the American Oriental Society* 102. 2 (1982): 247-264.